

# **Pour une étude de la proximité et de la souffrance humaine dans les productions littéraires. Relecture croisée d'*Éthiopiennes* de Senghor et des *Nouveaux contes d'Amadou Koumba* de Birago Diop**

(Un estudio de la proximidad y del sufrimiento humano en las obras literarias.

El ejemplo de *Éthiopiennes* de Senghor y *Les nouveaux contes d'Amadou Koumba* de Birago Diop)

(A Study of the Proximity and the Human Suffering in the Literary Productions

The example of *Éthiopiennes* by Senghor and *Les nouveaux contes d'Amadou Koumba* by Birago Diop)

**Buata MALELA**

Université Paul Verlaine. UFR Lettres et langues. Ile du Saulcy. 57045 Metz cedex 1. (France). Tél.: (+33) 387315238 Fax: (+33)387547222. Courriel: bbunduma@ulb.ac.be

## **Résumé**

Cette étude propose d'interroger la forme que prend le rapport à l'Afrique dans la poésie de Léopold Sédar Senghor et dans la manière dont il perçoit les contes de Birago Diop. L'hypothèse proposée est que, dans *Éthiopiennes* et dans les *Nouveaux contes d'Amadou Koumba*, l'évocation de l'Afrique peut être interprétée dans le cadre d'une interrogation sur la proximité temporelle et sur la souffrance humaine que l'on peut voir non seulement dans la trajectoire des deux auteurs, mais aussi dans leurs productions susmentionnées. Cette analyse s'appuie sur la façon dont la proximité et la question de la souffrance humaine ont été réintroduites récemment par le philosophe Lambros Couloubaritsis.

**Mots-clés:** Proximité. Souffrance humaine. Rapport à l'Afrique. Trajectoire des écrivains. Senghor et Birago Diop.

## **Resumen**

En este estudio se plantea la relación con el continente africano en la poesía de Senghor y en los cuentos de Birago Diop. La hipótesis propuesta es que en *Éthiopiennes* y en *Les Nouveaux contes d'Amadou Koumba* la evocación de África puede ser interpretada en el contexto de una interrogación sobre la proximidad temporal y sobre el sufrimiento humano que se aprecia, no sólo en la trayectoria de los dos escritores, sino también en sus obras. Este análisis se basa en los recientes estudios del filósofo Lambros Couloubaritsis.

**Palabras clave:** Proximidad. Sufrimiento humano. Relación con África. Trayectoria de los escritores. Senghor y Briago Diop.

**Abstract**

This study invites us to interrogate the relation with Africa in Senghor's poetry and in his perception of Birago Diop's writings. The proposed hypothesis is that, in *Éthiopiennes* and in *Les Nouveaux contes d'Amadou Koumba*, the evocation of Africa is interpreted within the frame of interrogation on the temporal proximity and the human suffering that we can see in these writers' trajectory and the question of human suffering. This analysis is based on the manner with which the proximity and the question of human suffering have been reintroduced recently by the philosopher Lambros Couloubaritsis.

**Keywords:** Proximity. Human suffering. Relation to Africa. Writers' trajectory. Senghor and Birago Diop.

À Lambros Couloubaritsis

La pensée ancienne a longtemps été considérée comme étant pré-logique en raison de l'arsenal mythologique dont elle se sert pour expliquer le rapport de l'homme au monde. Or ces dernières années, des travaux ont infirmé cette hypothèse, en montrant que le mythe possède une logique ambivalente. Dès lors, les "muses" peuvent dire des "mensonges", ainsi dire la "vérité" lorsqu'elles le souhaitent. Dans cette perspective, décoder le discours du *mythos* ne semble pas chose aisée. Les productions littéraires possèdent également leur logique ambivalente, dans le sens où elles peuvent introduire des éléments vrais dans la fiction susceptibles de donner à voir une vérité sans écho dans le réel, mais réelle dans la fiction. En l'occurrence, dans leur production littéraire, Senghor et Birago Diop tentent d'établir une proximité avec l'Afrique tout en introduisant cette logique propre au mythe dans leur production.

Cette étude propose d'interroger la forme que prend ce rapport à l'Afrique dans la poésie de Léopold Sédar Senghor et dans les contes de Birago Diop tels Senghor les perçoit. L'hypothèse proposée est que, dans *Éthiopiennes* et dans les *Nouveaux contes d'Amadou Koumba*, l'évocation de l'Afrique peut être interprétée dans le cadre d'une interrogation sur la proximité temporelle et sur la souffrance humaine, comme en témoigne une comparaison avec d'autres auteurs africains. La présente démarche se décline en deux temps: la trajectoire de Senghor et de Birago Diop, une réflexion sur leurs productions littéraires dans l'éclairage de la proximité et de la souffrance humaine. L'arrière-fond de notre analyse s'appuie sur la façon dont la proximité a été introduite par Heidegger et prolongée par Lambros

Couloubaritsis (2005). Ce dernier insiste sur la différence entre proximité spatiale et relationnelle. Il ajoute la dimension temporelle de la proximité et de la complexité que l'expérience de la souffrance éclaire d'un jour nouveau.

## 1. Une perception senghorienne de l'Afrique

En examinant les parcours biographiques de Senghor et de Birago Diop, on observe qu'ils attestent d'abord d'une proximité spatio-temporelle entre les deux auteurs nés la même année (1906) dans la même aire géographique (l'Afrique occidentale française: AOF). Cette proximité est ensuite relationnelle, du fait qu'ils se connaissent et font partie du même réseau formé autour de *L'Étudiant noir* avec Aimé Césaire et Léon Gontran Damas. Le sentiment d'appartenance à un groupe commun se manifestera plus, car c'est Senghor qui aidera Birago Diop à publier ses *Contes d'Amadou Koumba* et préfacera également les *Nouveaux contes d'Amadou Koumba*. À cette expérience de la proximité —proximité entre eux du fait de leur appartenance générationnelle et de leur contribution commune à *L'Étudiant noir*— s'ajoute l'expérience de la souffrance, souffrance du déracinement qu'ils ont tous deux subie en Métropole dans les années trente. C'est cette expérience de la proximité et de la souffrance qui se trouve réfractée dans *Éthiopiennes*, ainsi que dans la perception que Senghor se fait des Contes de Birago Diop, comme en témoigne sa préface au recueil de ce dernier.

Dans la poésie senghorienne, en l'occurrence *Éthiopiennes*, l'expérience de la proximité passe par l'évocation de l'environnement africain. Senghor le perçoit à travers le prisme de l'instruction reçue dans les institutions aofiennes, puis métropolitaines: les Pères du Saint-Esprit<sup>1</sup>, le

---

<sup>1</sup> Congrégation religieuse fondée à Paris par le clerc du diocèse de Rennes, Claude François Poullart des Places. À partir de 1765, elle envoie des missionnaires en Outre-mer (à Saint-Pierre-et-Miquelon, en Guinée et au Sénégal). Mais son véritable essor ne se fait qu'en 1841 avec François-Marie-Paul Libermann (1802-1852), qui se trouve à la tête de la congrégation après sa fusion en Afrique avec la Société du Cœur immaculé de Marie. De plus, Léopold Sédar Senghor naît en 1906 à Joal, au Sénégal, dans une famille nombreuse dont le père, Basile Diogyey, est un riche commerçant converti au christianisme en 1878. La présence du christianisme sur les côtes de l'actuel Sénégal remonte aux premiers contacts établis par des missionnaires français et portugais aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les Pères du Saint-Esprit établissent une mission à Ngasobil fondée en 1863. C'est à l'école élémentaire organisée par les Spiritains que Senghor reçoit sa première instruction: on lui enseigne le catéchisme, la langue française et le wolof. Ensuite, il ira au Séminaire Libermann à Dakar. Voici, à ce sujet, le propos de sa biographe J. G. Vaillant: "Sédar studied at Libermann Seminary for three years, preparing the curriculum for the French baccalaureate exam, with a particular emphasis on the Catholic philosophers. He greatly admired Thomas Aquinas, the standardbearer of system and logical clarity. Of his politics at that time, Senghor recalls that he, like his teachers, was a royalist, and of his future plans, that he wanted to become a priest" (Vaillant, 1990: 30).

séminaire Libermann à Dakar, l'université parisienne. C'est aussi à travers leur prisme que Senghor perçoit l'Afrique. En cela, il est aidé par l'africanisme des années trente qui, sur base de sa scientificité, invente, d'abord, une Afrique et crée, ensuite, un "Noir authentique" doté d'une "âme nègre". Senghor semble avoir assimilé ce discours, car c'est dans la production africaniste issue de la "science coloniale" qu'il puise son principe de l'authenticité. L'"africanisme senghorien" fait alors écho à celui en œuvre au cours des années trente dans les sociétés savantes<sup>2</sup> en France et en Grande Bretagne dont l'objectif était d'étudier les langues et les civilisations africaines pour décrypter la "mentalité africaine", afin de solutionner les problèmes sociaux liés à la colonisation.

À cette fin, le monde colonial et le monde savant se lient en vue de donner plus de légitimité à l'entreprise coloniale, alors remise en cause par l'URSS et les États-Unis. En France, nous apprend Benoît de L'Estoile, la "construction de l'Afrique comme objet digne d'intérêt scientifique a donc intimement partie liée avec sa valorisation comme enjeu national" (L'Estoile, 1997: 29). Le monde savant et le monde colonial deviennent interdépendants, car l'Afrique noire se trouve au bas de la hiérarchie de légitimité des objets —puisqu'on l'estime dépourvue de grande civilisation, ce qu'infirmera en 1954 l'historien Cheikh Anta Diop dans *Nations nègres et culture* (1954)<sup>3</sup>. Or la création d'une société savante conduit à l'anoblissement de l'œuvre coloniale de la France, ainsi qu'à l'anoblissement symbolique des études sur l'Afrique dont le découpage du savoir s'effectue en fonction de critères géopolitiques. Pour L'Estoile, la raison se trouve dans le fait que "l'africanisme, revendiqué comme mode de savoir spécifique de l'Afrique noire, semble avoir pour substrat une vision de l'Afrique comme totalité, marquée par une unité fondamentale, qui ferait qu'en étudiant un village ou une "ethnie", on peut atteindre à une sorte d'Afrique essentielle" (L'Estoile, 1997: 38).

En bref, c'est le thème de l'unité fondamentale de l'Afrique noire basée sur une "âme nègre" ("mentalité africaine") qui préside aux démarches des

---

<sup>2</sup> Par exemple en France: la *Société des Africanistes* (1930) et en Grande Bretagne, l'*International Institute of African languages and Cultures* (1926). Pour une comparaison entre les deux sociétés, voir Benoît de L'Estoile, "Africanisme" et 'africanism'. Esquisse de comparaison franco-britannique" (Piriou et Sibeud, 1997: 19-42).

<sup>3</sup> Dans ce livre, l'historien sénégalais essaie de fonder la parenté culturelle entre les diverses sociétés africaines en prenant l'Égypte ancienne comme point d'origine de ces cultures. Ainsi, il réinsère l'Afrique dans l'histoire universelle dont l'avait exclu entre autres Hegel. Dans son dernier ouvrage consacré à l'Afrique dans la philosophie, le philosophe Yoporeka Somet revient plus spécifiquement sur cette question.

premiers “africanistes”. Cette unicité essentielle de l’homme noir correspondrait à l’expression de l’harmonie entre la “race” et la “civilisation noire”. C’est dans cette optique que les deux ouvrages de Frobenius et Delafosse portent respectivement les titres de *Histoire de la civilisation africaine* (1933) et des *Civilisations négro-africaines* (1925) ou encore les écrits des indigénistes dans la revue *Outre-Mer* (1929-1937) (Piriou et Sabieu, 1997: 43-69). Ils inventent une Afrique liée au milieu par un déterminisme biogéographique dont le paysan serait la quintessence atavique, comme l’illustre à sa manière Robert Delavignette dans *Les Paysans noirs*.

C’est dans ce contexte intellectuel que Senghor et Birago Diop font leurs études. Par exemple, après avoir suivi des cours de linguistique et d’ethnologie entre 1935 et 1939, Senghor obtient un Certificat d’ethnologie. C’est avec cette disposition culturelle qu’il écrit son recueil de poésie *Éthiopiennes* publié en 1958 où il met également en évidence l’idée d’une Afrique mythique fondée sur l’africanisme dont nous avons parlé plus haut (Malela, 2003: 185-199). À l’Afrique mythique se trouve liée la question de la proximité qui s’articule à celle de la souffrance humaine dans *Éthiopiennes*.

## 2. Afrique mythique et expérience familière

Ce recueil met en place les différents éléments de la proximité pour établir une proximité relationnelle avec l’Afrique mythique que l’auteur s’est inventée à partir d’une réalité qui appartient à l’expérience quotidienne. Le poète-narrateur traite, en effet, de la proximité avec l’Afrique selon plusieurs modalités qui renvoient à la faune et à la flore, à la musique, aux récits ou légendes et à la parenté censées caractériser ce continent. Tout cela semble s’inscrire dans une expérience quotidienne et familière. Par exemple, dans le poème “L’homme et la bête”, le poète-narrateur par le verbe configure la complexité du monde, en l’occurrence, le monde africain en faisant surgir à la fois la temporalité (“Soir”, “l’heure des peurs primaires”), ainsi qu’un espace spécifique dans lequel s’imbrique le visible (“inanes faces de ténèbre à souffle”, “palme”, “eau”, “tsétsés stegomyas”) et l’invisible (“entrailles d’ancêtres”):

Je te nomme Soir ô Soir ambigu, feuille mobile je te nomme.  
Et c’est l’heure des peurs primaires, surgies des entrailles d’ancêtres.  
Arrière inanes faces de ténèbre à souffle et muflé maléfiques!  
Arrière par la palme et l’eau, par le Diseur-des-choses-très-cachées!  
Mais informe la Bête dans la boue féconde qui nourrit tsétsés stégomyas  
Crapauds et trigonocéphales, araignées à poison caïman à poignards.  
(Senghor, 1956: 99)

Dans ce poème, ce qui est le plus proche du poète-narrateur, tant dans l'espace que dans le temps, se compose de la faune et de la flore et marque ainsi la proximité spatio-temporelle avec l'Afrique, à travers la proximité avec les choses évoquées. Plus loin dans le poème, la situation de l'Homme suivi d'un silence rythmé de "tam-tam" renvoie à une liaison avec l'environnement africain:

Silence de combat sans éclats de silex, au rythme du tantam tendu de sa poitrine  
Au seul rythme du tam-tam que syncope la Grande-Rayée  
à sénestre. (Id.: 99-100)

Dans le poème "Congo", le fleuve Congo se trouve assimilé à une femme alors mère de la nature africaine à laquelle elle donne vit grâce au verbe du poète-narrateur. De cette manière apparaît la liaison quasi maternelle ("Mère de toutes choses...") entre ce fleuve, lui et le monde ("crocodiles", "hippopotames", "lamantins", "iguanes", "poissons", etc.):

Oho! Congo couchée dans ton lit de forêts, reine sur l'Afrique domptée  
Que les phallus des monts portent haut ton pavillon  
Car tu es femme par ma tête par ma langue, car tu es femme par mon ventre  
Mère de toutes choses qui ont narines, des crocodiles des hippopotames  
Lamantins iguanes poissons oiseaux, mère des crues nourrice des moissons.  
Femme grande ! eau tant ouverte à la rame et à l'étrave des pirogues. (Id.: 101)

La proximité relationnelle se fait tant avec le monde —l'Afrique dans son unicité, les monts, crocodiles, hippopotames, lamantins, iguanes, poissons, oiseaux, etc.— qu'avec les choses. Dans cette proximité relationnelle s'imbrique aussi une proximité temporelle (les crues nourrice des moissons) proche du *kairos*, c'est-à-dire du temps propice (celui des moissons). Dans le poème intitulé le "Kaya-Magan", le poète-narrateur s'identifie à cette faune (" je suis le Buffle"):

Je suis le Buffle qui se rit du Lion, de ses fusils chargés jusqu'à la gueule.  
Et il faudra bien qu'il se prémunisse dans l'enceinte de ses murailles. (Id.: 105)

La proximité avec la faune s'étend ensuite au monde ou bien à l'humanité entière limitée à l'ensemble des "damnés de la terre", précisément parce qu'il est Buffle:

Mon empire est celui des proscrits de César, des grands bannis de la raison ou de l'instinct  
Mon empire est celui d'Amour, et j'ai faiblesse pour toi femme

L'Étrangère aux yeux de clairière, aux lèvres de pomme cannelle au sexe de  
buisson ardent  
Car je suis les deux battants de la porte, rythme binaire de l'espace, et le troi-  
sième temps  
Car je suis le mouvement du tam-tam, force de l'Afrique future.  
Dormez faons de mon flanc sous mon croissant de lune. (Ibid.)

La relation étendue au monde l'amène à s'identifier au spatio-tem-  
porel africain ("rythme binaire de l'espace") représenté ici par le mou-  
vement du tam-tam, "force de l'Afrique future". La proximité ne se limi-  
te pas au futur, il s'agit aussi d'un rapprochement avec l'histoire des  
ancêtres ("Guelwâr"/"Beleup de Kaymâr") dont le poète-narrateur se  
rappelle lorsqu'il parle du "Royaume d'enfance", comme il le fait dans le  
"Message":

Oui tu es Guelwâr de l'esprit, il est Beleup de Kaymôr.  
Politesse du Prince ! Et des présents sont pour t'attendre  
Politesse du Prince ! Et sa récade est d'or.

Dyob ! lui ai-je dit, Beleup de Kaymôr ! Je te respire parfum de gommier, et  
proclame ton nom  
Surgi du Royaume d'enfance et des fonds sous-marins des terres ancestrales.  
(Id.: 106-107)

Dans "Chaka", cette figure est rattachée à la terre, au "Royaume  
d'enfance" comme il le dit dans un dialogue avec une "voix  
blanche":

Oui me voilà entre deux frères, deux traîtres deux larrons  
Deux imbéciles hâ ! non certes comme l'hyène, mais comme le Lion d'Éthio-  
pie tête debout.  
Me voilà rendu à la terre. Qu'il est radieux le Royaume d'enfance !  
Et c'est la fin de ma passion. (Id.: 118)

On voit que grâce à la fraternité ("me voilà entre deux frères")  
s'établit une proximité relationnelle entre Chaka et l'Afrique, car le "voilà  
rendu à la terre" assimilée au "Royaume d'enfance" du poète-narrateur.  
Plus loin dans ce poème dramatique à deux voix, Chaka rappelle le rat-  
tachement à son peuple pour lequel il a tant combattu:

Ce n'est pas haïr que d'aimer son peuple.  
Je dis qu'il n'est pas de paix armée, de paix sous l'oppression  
De fraternité sans égalité. J'ai voulu tous les hommes frères. (Id.: 125)

Ce rattachement est fraternel (“j’ai voulu tous les hommes frères”). Dans “D’autres chants”, la proximité se marque par le lien entre le poète-narrateur, la terre de l’enfance avec l’Éden:

Je ne sais en quels temps c’était, je confonds toujours l’enfance et l’Éden  
Comme je mêle la Mort et la Vie — un pont de douceur les relie. (Id.: 148)

Puis la proximité fraternelle est évoquée pour désigner le rapprochement entre les deux à travers le lignage:

Mon frère élu, dis-moi ton nom. Il doit résonner haut comme un sorong  
Rutiler comme le sabre au soleil. Oh ! chante seulement ton nom.  
Mon cœur est un coffret de bois précieux, ma tête un vieux parchemin de  
Djenné.  
Chante seulement ton lignage, que ma mémoire te réponde.

Je ne sais en quels temps c’était, je confonds toujours présent et passé  
Comme je mêle la Mort et la Vie — un pont de douceur les relie. (Id.: 149)

La relation de fraternité qui marque la proximité relationnelle et temporelle (“quels temps...”) permet à l’auteur d’introduire l’expérience de la souffrance humaine dans la mesure où la mort et la vie sont mêlées. Mais dans “Congo”, s’il y a bien une proximité avec la faune et la flore, celle-ci s’accompagne de la souffrance de l’Afrique qui est alors perçue comme “domptée”: “Oho ! Congo couchée dans ton lit de forêts, reine sur l’Afrique domptée” (Id.: 101). C’est néanmoins, à ce fleuve que le poète-narrateur demande de le délivrer de la souffrance (“la nuit sans joie”): “Mais délivre-moi de la nuit sans joie, et guette le silence des forêts” (Id.: 102). Or la souffrance est multiple, en ce qu’elle peut procéder d’une absence comme dans le poème éponyme où le poète-narrateur souffre de l’absence d’un être:

Les sifflets des rapides traversaient mon cœur longuement, de longs déchirements de pointes de diamant.  
J’ai réveillé les concubines alentour.  
Ah ! ce sommeil sourd qui irrite quand chaque flanc et le dos sont les plaies de crucifié.  
La poitrine succombe à de graves énigmes, et je meurs de ne pas mourir et je meurs de vivre le cœur absent. (Id.: 111)

La souffrance peut être assimilée également à l’angoisse de la modernité incarnée par New York où le poète-narrateur voit “l’angoisse au fond des rues” (Id.: 115). Mais la souffrance est aussi celle de Chaka



qui souffre de ses actes pour avoir tenté de délivrer son peuple, d'autant plus que la "voix blanche" la lui rappelle de façon violente:

Avoues donc Chaka ! avoueras-tu les millions d'hommes pour toi exterminés  
Des régiments entiers des femmes lourdes et des enfants de lait ?  
Toi, le grand pourvoyeur des vautours et des hyènes, le poète du Vallon-de-la-Mort.  
On cherchait un guerrier, tu ne fus qu'un boucher.  
Les ravins sont torrents de sang, la fontaine source de sang  
Les chiens sauvages hurlent à la mort dans les plaines où plane l'aigle de la Mort  
O Chaka toi Zoulou, toi plus-que- peste et feu roulant de brousse! (Id.: 120)

### 3. Annexion senghorienne des Contes de Birago Diop

Cette esquisse montre que, dans ce recueil, Senghor traite surtout de la proximité relationnelle et de la souffrance humaine. C'est le cas également pour Birago Diop qui, dans ses *Nouveaux contes d'Amadou Koumba* publiés chez Présence Africaine un an après *Éthiopiennes*, revient en littérature selon le même principe que son recueil de 1947. Selon Birago Diop, la source de ce recueil provient de son expérience en Afrique où il est recueilli quelques contes racontés par son oncle Amadou Koumba. Ce dernier lui a transmis la "sagesse des ancêtres": "Amadou Koumba m'a raconté, certains soirs —et parfois, de jour, je le confesse— les mêmes histoires qui bercèrent mon enfance. Il m'en a appris d'autres qu'il émaillait de sentences et d'apophtegmes où s'enferme la sagesse des ancêtres" (Diop, 1969: 11). Or dans les *Nouveaux contes*, Senghor insiste dans sa préface, sur la proximité entre le griot Amadou Koumba et Birago Diop qui serait, de ce fait, plus proche de son récit, puisqu' "[il] a vécu, comme seuls savent le faire les auditeurs négro-africains, les récits du griot, il les a repensés et écrits en artiste nègre et français en même temps, se souvenant que "tradutore traditore" (Senghor, 1961: 7).

Senghor va ensuite souligner la proximité de Diop avec le monde car, écrit-il, tout vit et s'entremêle dans ces contes aussi bien les astres, les animaux, les plantes que les cailloux: "Tout vit, tout possède une âme: l'astre, l'animal, la plante, le caillou. C'est l'animisme négro-africain. Chaque être doué de caractères sensibles se fait homme, un homme qui participe de Dieu, qui a gardé une partie de sa merveilleuse puissance" (Id.: 9). Senghor établit une proximité relationnelle entre la pratique littéraire de Birago Diop et sa propre perception de l'Afrique authentique basée sur une "âme noire" qu'il nomme ici l'animisme négro-africain — par exemple le rapprochement entre le poète-narrateur et la faune et la flore africaine dans *Éthiopiennes*. C'est ce qu'il confirme plus loin dans son pro-

pos lorsqu'il prétend que le conteur africain en général doit faire preuve d'un certain réalisme en introduisant la réalité contextuelle dans ses œuvres: "[...] le conteur négro-africain intègre, aux réalités traditionnelles, les réalités d'aujourd'hui, singulièrement celles de la vie "coloniale": le Commandant de Cercle, l'École, l'Infirmerie, la Machine, le Marabout et le Missionnaire, la Traite et l'argent, le libano-syrien et l'usure" (Id.: 15).

Outre cette prise en considération du contexte sociopolitique, il se doit d'entremêler le visible et l'invisible, ainsi il reste fidèle à ce qu'il appelle le "surnaturalisme" africain, ce qui n'est qu'une tout autre manière de parler de l'âme nègre: "Mais encore une fois, il n'y a pas de frontière en Afrique Noire, pas même entre la vie et la mort. Le réel n'acquiert son épaisseur, ne devient vérité qu'en brisant les cadres rigides de la raison logicienne, qu'en s'élargissant aux dimensions extensibles du surréel" (Ibid.) Il poursuit plus loin: "C'est dire que le surréalisme négro-africain est un naturalisme cosmologique, un surnaturalisme" (Ibid.). Selon Senghor, Birago Diop s'inscrirait tout à fait dans ce mouvement du "surnaturalisme". C'est donc en annexant la pratique littéraire de l'auteur des *Nouveaux contes d'Amadou Koumba* que celui de *Chants d'ombre* établit une proximité relationnelle entre leurs productions respectives. Mais, il phagocyte l'œuvre de Diop alors réduite en une simple illustration des principes littéraires mis en œuvre par Senghor dans les années cinquante.

Cette proximité est d'autant plus aisée à établir par l'auteur de *Éthiopiques* du fait que Birago Diop enchevêtre l'univers humain et animalier censé caractériser une proximité avec l'Afrique. Le monde animal représente certains traits humains —par exemple, la fourberie, la lâcheté, la cupidité (Bouki-l'hyène); la ruse et la malignité (Leuk-le-lièvre); l'innocence ou la bêtise (Yok le taureau), etc. Ces animaux appartiennent à l'univers faunistique africain et en portent les noms correspondants — Leuk-le lièvre, Bouki-l'hyène, etc.—, ce qui leur donne un caractère familier et de ce fait permet une plus grande proximité avec ce continent vu à travers le regard senghorien. Outre les animaux, les récits peuvent mettre en scène des humains et leurs préoccupations quotidiennes (la souffrance humaine, par exemple).

#### **4. Senghor et Diop: entre proximité et souffrance humaine**

En effet, l'introduction d'un monde familier (la faune et la flore) et d'une certaine temporalité favorise la "proximité spatio-temporelle" (le mouvement du tam-tam, la moisson...), sans pour autant impliquer nécessaire-

ment une véritable “proximité relationnelle”, comme le faisait remarquer Heidegger sur la “proximité spatio-temporelle” (Couloubaritsis, 2005: 32). Car la figure des ancêtres (Chaka, Guelwâr, beleup de Kaymâr...) ou le personnel animalier (Bouki-l’hyène, etc.) par exemple, sont à la fois proches et éloignés. Proches en ce qu’ils incarnent des types éprouvés dans la quotidienneté, tels que la cupidité, la ruse, etc. ou bien des éléments issus de la faune et de la flore (crapaud, caïman, tsétsé, fleuve Congo, lamantin, iguane...). Éloignés, parce qu’ils incarnent le modèle abstrait de la quête de la liberté (Chaka, Guelwâr, etc.) ou du savoir (la sentence du conte). Il s’agit-là d’une véritable *antinomie* de la *proximité*, comme l’a écrit Couloubaritsis, cette “antinomie est due au fait que ce qui nous apparaît comme proche et clair recèle en lui de l’inconnu et de la complexité qui aussitôt l’éloigne de nous” (Id.: 62).

L’imbrication entre ce qui est proche (*monde proximal*) et ce qui est éloigné (*monde distal*) permet d’intégrer l’Afrique dans notre monde proximal à travers une expérience familière, surtout celle liée à la souffrance humaine (l’Afrique domptée, l’absence de l’aimée identifiée au continent, l’angoisse de la modernité symbolisée par New York...), en l’occurrence, celle d’une Afrique colonisée. La poésie ou le conte généralisent alors cette souffrance en tentant de la rendre plus accessible. Pour ce faire, ils exhument le caractère antifictionnel de la souffrance évoquée, puisqu’elle correspond à une réalité historique, comme la colonisation. Or, elle se trouve fictionnalisée; pour sortir de ce paradoxe, les figures nommées (Chaka, Gelwâr, Beleup de Kaymâr...) permettent de communiquer cette souffrance par sa diffusion à travers le cas particulier du même Chaka qui fait le pont entre une souffrance singulière et incommunicable et sa diffusion.

## En guise de conclusion

Cette esquisse a permis de montrer la proximité entre Senghor et Birago Diop autour également de la question de la souffrance humaine. Cependant, ils ne sont pas les seuls à avoir abordé cette problématique; d’autres auteurs confirmés ont balisé le terrain. En dehors de Fanon, Glissant, Césaire et Damas ont introduit cette préoccupation dans leurs productions littéraires. Par exemple dans *Pigments* (1937), Damas évoquait la souffrance des dominées inhérente à l’assimilation entre l’Europe et l’Afrique; dans le *Cabier d’un retour au pays natal* (1938), Aimé Césaire exprimait également cette souffrance ainsi que la suite de sa production poétique. Glissant parlera de la traite et de l’esclavage dans sa poésie dont le point culminant est sans doute *Les Indes* (1956).

Dès lors, la proximité et la souffrance humaine acquièrent une valeur *historiale* dans le monde des lettres afro-francophones, tant de la métropole que des Antilles. Une étude d'une ampleur plus vaste sur le statut de la proximité et de la souffrance humaine devrait étayer l'hypothèse de travail que nous avons proposée d'examiner dans ces prolégomènes.

## Références bibliographiques

- COULOUBARITSIS, Lambros (2005) *La proximité et la question de la souffrance humaine. En quête de nouveaux rapports de l'homme avec soi-même, les autres, les choses et le monde*, Bruxelles, Ousia.
- COULOUBARITSIS, Lambros entretien avec Buata Malela (2005) "*La proximité et la question de la souffrance humaine*", <http://www.afrikara.com/index.php?page=contenu&art=881> (I); <http://www.afrikara.com/index.php?page=contenu&art=890> (II).
- DIOP, Birago (1969) *Les contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence africaine.
- L'ESTOILE, Benoît de (1997) " 'Africanisme' et 'africanism'. Esquisse de comparaison franco-britannique", in PIRIOU, Anne et SIBEUD, Emmanuelle (1997), *L'Africanisme en questions*, Paris, Centre d'Études Africaines (EHESS).
- MALELA, Buata (2003) "Comme le lamantin va boire à la source. Le mythe de l'Afrique unitaire chez L.S. Senghor", *Latitudes noires (Panafricanisme. Piège postcolonial ou construction identitaire "non blanche")*, Paris, Homnisphères.
- PIRIOU, Anne et SIBEUD, Emmanuelle (1997), *L'Africanisme en questions*, Paris, Centre d'Études Africaines (EHESS)
- SENGHOR, Léopold Sédar (1956) *Éthiopiennes* in *Œuvre poétique*, Paris, Seuil, (1990).
- SENGHOR, Léopold Sédar (1961) "Préface", *Les Nouveaux contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence africaine.
- SOMET, Yoporeka (2005) *L'Afrique dans la philosophie. Introduction à la philosophie africaine pharaonique*, Gif-sur-Yvette, éd. Khepera.
- VAILLANT, Janet G. (1990) *Black, French and African. A Life of Léopold Sédar Senghor*. Cambridge (Mass.) / London, Harvard University Press.